



LA EXISTENCIA DE UNA MORAL CRISTIANA ESPECIFICA. SU FUNDAMENTACION EN SANTO TOMAS

TEODORO LOPEZ

La peculiaridad de la moral cristiana ha sido negada con toda radicalidad por el Marxismo y por el Existencialismo ateo. Según estos sistemas, una ética auténtica solamente puede fundarse sobre la sociedad y sobre el hombre. Cualquier intento de fundamentar la moral en Dios sería un manifiesto atentado a la legítima autonomía de la persona humana. La radicalidad de esta postura explica la imposibilidad de un diálogo constructivo desde un punto de vista auténticamente cristiano (1).

Menos radicales, si bien totalmente incompatibles con los datos de la fe, resultan las tesis propugnadas por diversas corrientes protestantes en la actualidad (2). Deudoras en gran parte de los postulados existencialistas (3), parten del supuesto de que la Revelación no contiene en modo alguno normas de conducta orientadas a dirigir el comporta-

(1) R. COSTE, *Les chretiens et l'analyse marxiste*, en "Revue theologique de Louvaine", t. 1 (1973) p. 20-38.

(2) W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen, 2.^a ed. 1967; KIESLING, *Bultmann's Moral Theology*, en "Theological Studies", t. 30 (1969) p. 224-248.

(3) R. VANCOURT, *Faut-il changer le langage theologique? A propos du concept d'existential*, en "Esprit et Vie" (1971).

miento humano. Es obligado afirmar que estas posturas, si bien son chocantes y completamente inaceptables desde el prisma de la fe católica, sin embargo pueden no comprometer en nada esencial una ortodoxia protestante, que pretenda limitarse a ser fiel al postulado fundamental de la "sola fides". Pues es posible, y es una hipótesis hecha con todas las reservas, que la "ortodoxia" protestante pueda asimilar postulados más o menos esenciales al existencialismo o al marxismo, sin que se produzca una sustancial alteración o corrupción de su sistema doctrinal.

También en el campo de la teología católica han surgido tendencias, que de alguna forma, y en grado diverso, sintonizan con las corrientes antes apuntadas. La peculiaridad de la moral cristiana es negada por unos (4), puesta en tela de juicio por otros. Entre estos últimos merece una mención especial el P. J. Fuchs. El profesor de la Gregoriana se ha planteado en un pequeño libro de una forma concreta y directa la cuestión (5). Hace un desdoblamiento del tema y se muestra partidario sin reservas de una moral cristiana específica en el plano de lo "transcendental", en base a la gracia y a unas actitudes fundamentales del cristiano que son totalmente peculiares. En cambio niega la peculiaridad de la moral cristiana en el campo de lo "categorial", es decir, en el de los valores y las normas en los diferentes dominios de la vida. Su tesis queda resumida en los siguientes términos: "Si hacemos abstracción del elemento decisivo y esencial de la moralidad cristiana, de la intencionalidad cristiana (como aspecto transcendental), la

(4) En esta línea cabe situar a J. B. METZ, *Teología del mundo*, trad. C. Ruiz Garrido, Sígueme, Salamanca 1970; A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai Cristiani*, Brescia 1972; J. BLANK, *Reflexions sur le problème des normes éthiques du Nouveau Testament*, en "Concilium", 25, p. 23-28. Para una valoración de las tesis de Metz vid. J. L. ILLANES, *Presupuestos para una teología del mundo. (Análisis del intento teológico de J. B. Metz)* en "Scripta Theologica", 3 (1971) p. 425-474.

(5) J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne?* (Col. Recherches et synthèses-Morales, 9). Gembloux, Duculot 1973, 146 p. Para un análisis breve y conciso vid. Ph. DELHAYE, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, en "Revue Théologique de Louvain", t. 3 (1973) p. 308-339.

moral cristiana es fundamental y esencialmente humana en su determinación categorial y en su materialidad. Es por tanto una moral auténticamente humana. Esto significa que la veracidad, la honestidad y la fidelidad, si se las considera materialmente, son unos valores no específicamente cristianos, sino universalmente humanos, y condenamos la mentira y el adulterio, no solamente porque somos cristianos, sino simplemente porque somos hombres" (6). Sin embargo Fuchs a lo largo de su estudio se ve obligado a matizar, diríamos que a suavizar estas afirmaciones, hasta el punto de que nos parece acertada la valoración de Delhaye cuando advierte que en conjunto ha salvado lo esencial si se considera de modo global su exposición (7).

El Papa Pablo VI salía al paso en uno de sus discursos a ciertas corrientes que, por uno u otro camino, confluyen en la negación de la existencia de una moral específicamente cristiana (8). Contra insinuaciones o posturas explícitas en este sentido el papa recordaba que en el ámbito de la Revelación se afirma reiteradamente la peculiar conducta que se exige en la vida cristiana en íntima conexión con la iniciativa salvadora de Dios. El Romano Pontífice denunciaba abiertamente: "Existen corrientes de pensamiento y de acción que pretenden separar la moral de la teología; la moral debería ocuparse solamente de las relaciones entre los hombres y de la conciencia personal del hombre: en el campo moral no existiría necesidad de dogma religioso alguno" (9). De una forma directa y clara planteaba la temática en los términos siguientes: "¿Existe una moral cristiana, es decir, una forma original de vivir que se califica cristiana? ¿Qué es la moral cristiana? Empíricamente podríamos definirla afirmando concretamente que es una forma de vivir según la fe, es decir, a la luz de la verdad y de los ejemplos de Cristo, tal como hemos aprendido del Evangelio y de su primera irradiación apostólica, el Nuevo Tes-

(6) O. c., p. 14-15.

(7) A. c., p. 314.

(8) Discurso pronunciado en la "Audiencia general" del 26 de julio de 1972. Texto en O. R., 27 de julio de 1972. Utilizaré la traducción castellana de "Ecclesia".

(9) *Ibidem*, p. 1093.

tamento, siempre con miras a una posterior venida de Cristo y de una nueva forma de nuestra existencia, la así llamada parusía, y siempre mediante un doble auxilio, uno interior e inefable, el Espíritu Santo; otro exterior, histórico y social, pero cualificado y autorizado, el magisterio eclesiástico” (10).

La pretensión, tal como la denuncia el Papa, hay que advertir que no es nueva. Baste comprobar que ya el Concilio Vaticano I, en la Constitución dogmática “*Dei Filius*”, se veía obligado a salir al paso de quienes pretendían construir una moral al margen de la Revelación. Esta aspiración hallaba acogida en ambientes más o menos influenciados por el Tradicionalismo. Al negar todo apoyo racional a la fe, se pretendía por este camino salvar a la moral de la base inestable que suponía el estar apoyada en un conocimiento, que no gozaba de la seguridad palpable del razonamiento intelectual (11).

Son múltiples y variados los ángulos posibles de consideración, los puntos de partida y los caminos por los que un teólogo puede iluminar el tema de lo específico de la moral cristiana. Quizá una perspectiva especialmente rica la constituyen los estudios bíblicos (12). También cabe destacar el interés que sin duda tiene la profundización en los

(10) *Ibidem*.

(11) La denuncia está formulada en la “*Relatio*” que acompaña a la presentación en el aula del texto de la constitución dogmática. La formulación no puede ser más clara: “*Immo res nostris temporibus novissime eo devenit, ut passim homines in eo sint, avellendi doctrinam moralem ab omni doctrina religionis, dicendo hoc omnino necessarium esse, ne homo cum postmodum, aetate proficiente, videat in religione nihil certi haberi posse, neque ipsam existentiam Dei, ne homo, dico, in pravitatem morum collabatur. Sed nostis, reverendissimi patres, quantum valeat huiusmodi institutio moralis, cuius principium non est illud psalmistae: initium sapientiae timor Domini*”. Mansi, 51, 274 C.

(12) Un ejemplo E. SPICK, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 2 t. trad. Y. Urbistondo, Eunsá, Pamplona 1970 y 1973; más en concreto R. FEUILLET, *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, en “*Revue Thomiste*”, t. 70 (1970) p. 357-384.

consideración en el presente estudio. En conexión íntima concilios (13).

Ninguno de estos dos aspectos será objeto directo de documentos magisteriales, especialmente de los tres últimos con la Revelación y el Magisterio la teología ha desempeñado siempre un generoso servicio a ambos. Pues bien, en la historia del quehacer teológico destaca con luz propia Santo Tomás, el "Doctor Común". Por eso parece oportuno buscar en la obra del Aquinatense las razones profundas que han llevado a la teología y al Magisterio a la afirmación constante de una moral cristiana específica.

El "iter" del trabajo será el siguiente: breve consideración de la teología medieval hasta el siglo XIII; enseñanzas que se desprenden del concepto tomista de la necesidad y objeto de la Revelación así como de la descripción del acto de fe, para estudiar finalmente la significación y contenido de la fórmula "fides et mores" en la obra del Aquinatense.

A) LA ESCOLÁSTICA HASTA EL SIGLO XIII

Los teólogos de la Escolástica incipiente se propusieron como tarea concreta consolidar el edificio doctrinal, precioso tesoro heredado de los Santos Padres, dándole una estructura interna que les permitiera establecer conexiones entre las distintas partes y aspectos de la doctrina. De esta forma se inicia una labor de síntesis que encontrará su coronación en Santo Tomás de Aquino.

Vale la pena hacer un rastreo, aunque sea muy ligero, para destacar que los autores de esta época afirman sin titubeos y con total unanimidad que la Revelación exige un estilo peculiar de vida, una conducta que es específicamente distinta y trasciende las exigencias morales que el hombre puede descubrir por vía de conocimiento natural. Es éste un punto doctrinal que no se cuestiona en modo algu-

(13) En particular el decreto tridentino sobre la justificación, la Constitución "Dei Filius" del Vaticano I y la "Dei Verbum" del Vaticano II, afirman una antropología sobrenatural y un concepto de Revelación y de fe que implican la peculiaridad de la moral cristiana.

no. Quizá por eso las afirmaciones están diluidas, sin tener un puesto concreto y constante en los desarrollos doctrinales. Sin embargo esto no impide que una y otra vez, desde un punto de vista conceptual o subyacente al vocabulario teológico empleado, los teólogos, desde los inicios de la Escolástica, destaquen como algo esencial a la fe la peculiaridad de la moral cristiana.

a) *En el contexto de la doctrina de los sentidos de la Escritura*

Sin duda uno de los contextos doctrinales más sugerentes y expresivos de esta convicción de los teólogos, viene dado en la temática de los sentidos de la Sagrada Escritura. El núcleo de esta profunda convicción se expresa al afirmar reiteradamente que la verdad revelada, que los libros sagrados nos transmiten, comprende un doble aspecto, pues es a la vez especulativa y práctica, dirige la creencia y también la conducta del hombre. Por eso la tarea del exegeta encuentra su peculiaridad en tratar de descubrir, con la mayor fidelidad posible, lo que la Escritura enseña en uno y otro campo, intentando profundizar en el sentido alegórico y en el tropológico (14).

El primero de ellos, la alegoría, permite descubrir los misterios de la salvación, los misterios de Cristo y de la Iglesia, y tiene como objetivo peculiar la edificación de la fe recta (15).

(14) La doctrina de los sentidos de la Sagrada Escritura, elaborada ya por la patrística, es conocida y aceptada por los autores de la alta Edad Media sin excepción. Si bien con pequeñas variantes, la terminología es constante: historia, alegoría, tropología, anagogía. Hay abundante bibliografía sobre el tema. Especial interés tiene el magnífico estudio de H. DE LUBAC, *Exégese médiévale*, 2 t. Aubier, París 1959.

(15) Con distintos giros los autores dan idéntico contenido a la alegoría. Así: "fidei nostra sacramenta", RICARDO DE S. VÍCTOR, *Benjamin Major*, l. 5, pars I, PL 196, 200A; "mysteria fidei", "mysteria Christi et Ecclesiae", HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, l. I, c. 7, PL 176, 314A; repiten a veces a la letra, la afirmación de S. Gregorio: "allegoria fidem aedificat", *In evang.* l. 2, h. 40, n. 1, PL 76, 1302A. JUAN DE SALESBURY, *Polyeraticus*, l. 7, c. 12, PL 199, 666B. GUIBERTO DE NOGENT, *Comment. in Genesim*, prol. PL 156,

De modo similar la tropología permite conocer las exigencias de orden práctico que los misterios de la fe comportan y que iluminan la conducta del cristiano. Con diversos giros terminológicos, los autores medievales coinciden sin excepción en afirmar que el sentido tropológico dice relación a los aspectos morales implicados en la Revelación (16).

Más aún, los dos aspectos del dato revelado, que contemplan la alegoría y la tropología, son esenciales al contenido de la sagrada Escritura, están en conexión íntima y se complementan y exigen mutuamente, integrando de esta forma el misterio cristiano (17). Efectivamente, es preciso tener una fe recta, pero para que merezca este calificativo en sen-

26A. JUAN SCOTO, *De divina natura*, l. 5, c. 40, PL 122, 1021C. S. BERNARDO, *In Cant.*, s. 17, n. 8, PL 183, 859A. ABSALON, *Serm.* 30, PL 211, 177B. GERHART, *In ps.* 17, 12, PL 193, 865B. Idem, PL 193, 731C. ALEJANDRO DE CANTORBERY, *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, c. 193, PL 159, 708A.

(16) "Dicitur tropologia conversa locutio dum quod dicitur ad mores aedificandos convertitur, ut sunt moralia" HUGO DE S. VÍCTOR, *Speculum Ecclesiae*, c. 8, PL 177, 357B. "Si res significate per voces referantur ad significandum ea quae sunt in nova lege *credenda*, sic accipitur sensus allegorius; si autem referantur ad significandum ea quae per nos sunt *agenda*, sic est sensus moralis vel tropologicus" NICOLÁS DE LYRA, *De commendatione Sacrae Scripturae*, PL 113, 28CD. "...sicut historiae veritas et *mysticum aliquid* per allegoriam insinuet, et *quid agendum* sit, pariter per tropologiam demonstret" HUGO DE S. VÍCTOR, *Didascalicon*, l. 5, c. 2, PL 176, 789. "Sub eo sensu qui est in significatione rerum ad *facta mystica* continetur allegoria; et sub eo sensu qui est in significatione rerum ad *facienda mystica* continetur tropologia" HUGO, *De Sacramentis christianae fidei*, prol., PL 176, 185D. "Scriptura redemptionis nostrae narrans mysteria, sic refert quae pro nobis historialiter sunt *gesta*, ut significet quae moraliter a nobis sunt *gerenda*" GARNIER DE ROCHEFORT, *Sermones*, Serm. 34, PL 205, 790A. "Veritas autem quam Sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinantur: scilicet ad *recte credendum* at ad *recte operandum*" GUERRIC DE IGNY, *Sermones*, Serm. 4, PL 185, 75D. "Allegoria *quid credendum...* tropologia *quid operandum*", S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexameron*, col. 13, n. 11, Ed. Quarachi, t. 5, p. 389.

(17) "Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia et quaecumque Dei neccesarias dispensationes vel ordinationes consistit, quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum Patrum symbolis expresa sunt" ABELARDO, *Introductio in theologiam*, c. 4, PL 179, 986. "Veritas fidei et vitae sanctitatis non aliunde quam ex Scripturarum fonte hauritur, sine quibus impossibile est quemquam salvari" S. BUENAVENTURA, *Determinationes quaestionum*, opuc. 13, q. 3, Ed. Quarachi, VIII, p. 339.

tido estricto, es necesario que se traduzca en “operatio bona”, que sólo lo es tal en cuanto que el hombre conforma la propia vida a las exigencias prácticas que comporta la “fides recta”. Por eso, una vez que por la alegoría se ha llegado al conocimiento de la fe, se impone como tarea ineludible el descubrir por la tropología el “mysticus moralis sensus” (18), la “spiritualis vitae intelligentia” (19), los “facienda mystica” (20), los “opera fidei” (21). Recurren los autores de la época a distintas imágenes para expresar esta íntima estructura del misterio de la fe. Especialmente significativa, es aquella que compara la alegoría con la flor y la tropología con el fruto. De la misma manera que el fruto sigue a la flor y éste no es posible sin ella, de igual forma la tropología (la moral) sigue a la alegoría (la fe) y aquélla no es posible sin ésta; de igual forma que la flor queda estéril sin el fruto, así también la alegoría no se realiza en plenitud sin la tropología (22).

b) *El vocabulario teológico*

Uno de los quehaceres más importantes y delicados que se plantea la Escolástica es la búsqueda de un vocabulario teológico, en el que se fije el sentido de los términos, y se

(18) GODOFREDO DE ADMONT, *Homil.* 30, n. 4. PL 174, 765B.

(19) OTHLOT, *Dialogum de tribus quaestionibus*, c. 33, PL 146, 102A.

(20) HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, prol. PL 176, 185D.

(21) “Credidisti quidem Deo, sed nisi opera fidei expleveris, nisi omnibus praeceptis etiam difficilioribus parueris...” ORÍGENES, *Homil. in Genesis*, hom. 8, n. 8, PG 12, 207D.

(22) “Mane surgamus ad vineas, id est, ad spiritum a littera surgentes, ab historia ad mysticum sensum, accedamus ad sacras scripturas; in quibus virent frondes historiae, redolet *flos allegoriae*, satiat *fructus tropologiae*. Et hoc “mane”, id est, per diluculum spiritualis intelligentiae. Et sic videamus, id est, experiamur, hoc est, me experiri facias “si floruit vinea”, id est, sacra Scriptura in me per allegoricum sensum. Si flores fructus parturiunt per moralem intellectum; qui, sicut post florem sequitur fructus, sic moralis intellectus post allegoricam interpretationem ad nostri informationem” ALANO DE INSULIS, *Elucidatio in Cant.* PL 210, 102CD. S. BEDA, *Super Acta Apostolorum, praef.* PL 92, 937C; CLAUDIO DE TURÍN, *In libros Regum*, 1, 4, PL 104, 809D.

dé cabida a nuevos vocablos expresivos de las conexiones doctrinales que pretenden establecer. En este sentido, los autores de la época son conscientes de la importancia de la tarea, así como de la dificultad que encierra, obligándose o tomar precauciones muy concretas (23).

La profunda convicción de que la verdad revelada comporta un doble aspecto —fe y moral— se manifiesta también en el empleo de un vocabulario teológico que intenta traducir las implicaciones doctrinales existentes en los contenidos de la Revelación.

Existe una amplia variedad de giros terminológicos en el vocabulario de la época, que aluden al aspecto especulativo y práctico del dato revelado (24). Sin embargo es obligado afirmar que cada vez con más frecuencia emplean los autores la fórmula “fides et mores”, que en distintos

(23) “Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperitur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus” ABELARDO, *Sic et non*, praef. PL 178, 1344. No falta quien se proponga por su cuenta hacer una definición de cada uno de los vocablos empleados en la teología. Así ALANO DE INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicalium*, PL 210, 685-1011. El mismo autor enumera las precauciones que se han de tomar antes de aceptar un nuevo vocablo en la teología: “Ad hoc ut aliqua locutio in theologia recipiatur, quatuor concurrunt... ut a veritate usus non dissonet, ut rei sermo sit consonus, profanae etiam verborum novitates vitandae sunt”, *Summa, praef.* PL 210, 111. Es un peligro del que advierte el Magisterio en ese momento: GREGORIUS IX, *Ep. “Ab Aegyptiis”*, 1228. *Chartularium Univer. Pariss.* t. I, 114-16.

(24) “Deinde sequitur praeceptum: Ipsum adorabis, hoc pertinet ad fidem; et ei soli servies, hoc pertinet ad operationem. Fides enim operans ex dilectione perfectum facit, quia nec opus sine fide nec fides cui tempus suppetit accepta est sine opere. Propterea adora recte credendo, servi bene operando” HUGO DE S. VÍCTOR, *De Sacramentis Christianae fidei*, l. I, pars XII, c. 6, PL 176, 353A; “insinuant fidem”, “instruunt ad bonam operationem” HUGO..., *Ibidem*, c. 5, PL 176, 353B; “aedificatio fidei et instructio vitae” S. BERNARDO, *Sermones*, Serm. 17, PL 183, 859A; “Doctrina veritatis et disciplina virtutis” RICARDO DE S. VÍCTOR, *Benjamin Minor*, c. I, PL 196, 1B; “Quidquid docetur veritas; quidquid praecipitur bonitas” HUGO..., *De Scripturis et Scriptoribus sacris*, c. I, PL 175, 10-11; “ad fidei aedificationem, vel ad instructionem bonorum operum” HUGO..., *Ibidem*, c. 5, PL 175, 14. Las verdades que contiene la Escritura “sunt credenda et sunt agenda” NICOLÁS DE LYRA, *De commendatione sacrae Scripturae*, Prol. PL 113, 28CD.

contextos doctrinales apunta siempre a la doble vertiente de la Revelación y de la fe cristiana (25).

No es tarea fácil el tratar de concretar el significado preciso del binomio "fides et mores" en los autores medievales (26). No se puede olvidar que es muy posible que éstos

(25) "...Palam locutus sunt *ad aedificationem fidei sive morum*, quod mihi salubre visum fuit" ABELARDO, *Apologia*, PL 178, 105-6. "...tamquam filii in domo Patris *sub fidei magisterio morumque disciplina eruditi*" RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus*, c. 25, PL 167, 549D. S. Alberto Magno en la obra *Summa de bono*, en un contexto en que habla de la justicia, que divide en general y especial, dice: "Ex hoc accipitur quod rectitudo iustitiae generalis consistit in totu statu vitae secundum interiora et exteriora, *secundum fidem et mores*, et ad Deum et ad se et ad proximum" *Summa de bono*, q. 3, a. 1 Opera, t. 28, p. 292. Edit. Henricus Kuhle y otros, *Monasterii Wesfalorum in aedibus Asehendorff* 1951. "...Non ideo data est nobis Sacra Scriptura, ut in ea vana et superflua quaeramus, *sed fidem et doctrinam morum*, et consilia et responsiones ad infinita negotia in Ecclesia emergentia" PEDRO CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 2, PL 205, 28. "Ad cognitionem naturalem multum potest proficere proprio studio atque ingenio, sed in cognitione modi perveniendi ad vitam per se ipsum plus deficit quam proficit, nisi divinae revelationis instructione dirigatur. Et propterea magis data est nobis Scriptura, divinitus et per Spiritum Sanctum revelata, *in cognitione fidei et bonorum*, quam in cognitione rerum naturalium, licet omnis veritas aliquo modo a Spiritu Sancto esse dicatur". S. BUENAVENTURA, *Coment. in Sententias*, II, d. 23, dub. 3, Ed. Quarachi, t. II, p. 548. "Omnis lex *ad religionem fidei pertinet vel morum disciplinam*, et quod ad utrumque pertinet perfecte est lex; quod autem ad alterum solummodo aliquid habet de lege, et quod non, non est lex: Si obicitur de legibus humanis, dicendum quod quae *ad religionem fidei vel morum disciplinam* non pertinent leges non sunt, sed abusiones" *Paris Nat. Nouv. Acq.* 1470, f. 22ra-22va. iCt. por Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. II, Lovaina 1957, 81. Incluso traducen con el binomio el vocabulario del N. T. que comentan. Un ejemplo, entre muchos, es Pedro Lombardo en sus comentarios a las Epístolas de S. Pablo. Comentando I Cor 14, 6, entiende que la terminología paulina tiene una equivalencia con el "fides et mores": "Aut in scientia", scilicet ut exponam ea quae ad sciendum pertinet, *ea sunt quae fidem illuminant, ut de natura deitatis*. "Aut in doctrina", scilicet ut exponam Scripturas quae *mores informant*". In I Cor, n.º 106, PL 191, 1665 C. Las palabras de S. Pablo en I Tim 2, 7: "...veritatem dico, non mentior, doctor gentium in fide et veritate" las comenta diciendo: "Quia fidem docebat, et *praecepta Dei vera*" In I Tim, n.º 212, PL 192, 340A. Ante la frase de Efesios 4, 5: "Unus Dominus, una fides, unum baptisma", Pedro Lombardo comenta: "una fides, id est idem jubemini credere, et eodem modo operari, quia unum et idem est quod creditur a cunctis fidelibus" In Eph., n. 170, PL 192, 197C.

(26) La fórmula, en su forma estereotipada, ya es empleada con frecuencia por S. Agustín: "Non enim quidquam eorum *contra fidem*

no participaran de nuestras propias inquietudes de matización. Por eso la impresión es que se emplea la fórmula dando por supuesto que tiene un contenido doctrinal que no se paran a definir con detalle.

Un primer dato, tan elemental como importante, conviene poner de relieve: el término "fides" se utiliza en dos contextos terminológicos bien diferenciados, pues unas veces se emplea el vocablo "fides" sin estar unido a "mores", mientras que otras lo encontramos puesto en relación con "mores", formando así lo fórmula "fides et mores" (27).

En el primer caso tiene un sentido englobador y equivalente a la Revelación considerada en su conjunto, y esto

est aut mores fiunt hinc vel inde meliores. His enim causis, id est propter fidem aut propter mores vel emmendari oportet quod peperam fiebat, vel institui, quod non fiebat. Ipsa quippe mutatio consuetudinis, etiam quae utilitate adiuvat, novitate perturbat" S. AGUSTÍN, *Epist.* 54, 6, PL 33, 203A. En la *Epist.* 118, 2: "Nulla disciplina melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat, quo agere viderit ecclesiam, ad quaecumque forte devenerit; quod enim neque contra bonos mores iniungitur, indifferenter est habendum, et pro eorum, inter quos vivitur, societate servandum est". PL 33, 200.

(27) Aparece en contextos bien diversos: "Nec enim potest papa ire contra haec concilia in hiis quae ad fidem pertinent vel bonos mores". Cit. por B. Thierney, *The foundations of the conciliary Theory*, Cambridge 1955, 49. Es el primer texto que he encontrado en que "fides et mores" se relacionan con la autoridad del Papa; y lo curioso es que se hace en un sentido de limitación de su autoridad. "...multo fortius tempore veritatis et gratiae revelatae, quando Christi Vicario plenitudo potestatis collata esse dignoscitur, malum esse constat nullatenus tollerandum in fide vel moribus eius definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobabat, readificando quod ipse destruit, defensando quod damnat". S. BUENAVENTURA, *Apologia pauperum*, c. 1, n. 1, Ed. Quarachi, VIII, 235. Es una alusión a S. Bernardo que escribe a Eugenio III: "Ergo iusta canones tuos alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus est". S. BERNARDO, *Il De considerat.*, c. 8, n. 16. Guillermo de Auxerre, al hablar del impedimento de consanguinidad, se plantea el problema: la Iglesia al excluir a personas del matrimonio por esta razón, ha sido más exigente que la Escritura, y dice recogiendo a S. Jerónimo: "...non credat mihi nisi quod dixerero affirmavero per vetus aut novum Testamentum, maxime enim agitur de fide et moribus; sed ad mores pertinet ut tales personae possint contrahere aut non..." *Summa Aurea*, 1. 4, fol. 293, vito. Edit. Minerva G.m.b.H., Frankfurt/Main. Univeränderter Nachdruck, 1964. Hugo de S. Víctor concreta el triple oficio de los sacerdotes y de los prelados con las siguientes palabras: "Docere de fide, monere de moribus, orare pro rege et pro populo". Hugo... *Miscelanea*, 28, PL 177, 650.

tanto en el aspecto objetivo, el de los contenidos, como en el aspecto subjetivo, el de la respuesta del hombre. El término así considerado es previo a la división clásica en la teología a partir de S. Agustín entre la “fides quod creditur” y la “fides qua creditur”, y que explicita el doble aspecto objetivo y subjetivo de la fe (28). Es por una parte equivalente al conjunto de la Revelación, a lo dado por Dios y recibido en la Iglesia, y por otra a la respuesta del hombre, es decir la fe como virtud sobrenatural e infusa. Cuando en el vocabulario teológico se emplea el término “fides”, mientras el contexto no indique claramente otro sentido, se entiende que significa o bien el conjunto de la Revelación, o bien la fe como virtud, y se suele dominar también “fides catholica” o “fides christiana”.

Ahora bien, la fe en cuanto a contenidos objetivos tiene un doble aspecto: es “credenda et facienda”, “speculativa et practica”; e igualmente la fe como virtud, al ser respuesta a la Revelación, también comporta una doble vertiente: es respuesta a la Revelación en cuanto que es “credenda” y en cuanto que es “facienda”. Pues bien, esa ambivalencia de la fe, tanto en su sentido objetivo como en el subjetivo, se explica y se pone de relieve con el binomio “fides et mores”. De forma que, con el término “fides”, como integrante del binomio, se significa la Revelación o la respuesta del hombre en cuanto que es “credenda”; a su vez el término “mores” indica la Revelación o la respuesta humana en cuanto que es “facienda”. Y es que la Revelación ha de tener un reflejo, deja una impronta, en el creer y en el obrar

(28) “Ex una sane doctrina impresam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus: sed aliud sunt *ea quae creduntur*, aliud *fides qua creduntur*”. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1. 13, c. 2, PL 42, 1017. “Aliud enim est *fides qua creditur*; et aliud *quod fide creditur*” HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* 1. 1, c. 3, PL 176, 331BC. “Aliud sunt *ea quae creduntur*, aliud *fides qua creditur*. Illa enim in rebus sunt, quae vel esse, vel fuisse, vel futura esse creduntur; haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est: et tamen nomine fidei censetur utrumque, et *illud scilicet quod creditur*, et *id quo creditur*. Id quod creditur dicitur fides, sicut ibi, in Symbolo Athanasii: Haec est *fides catholica*, quam nisi quisque firmiter fideliterque crediderit, salvus esse non poterit” PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, 1. 3, dit. 23, PL 192, 805.

del hombre, y por eso la respuesta a la Revelación no es de iniciativa humana ni en cuanto a su posibilidad, ni en cuanto a la forma concreta de su realización existencial. Es un doble aspecto, una doble vertiente de la Revelación y de la respuesta a la misma, a las que se alude con la fórmula "fides et mores".

Desde el punto de vista del vocabulario teológico de la época no es fácil hacer afirmaciones más precisas sobre el contenido significativo de cada uno de los términos del binomio, especialmente sobre el término "mores" (29). Quizá en este sentido no es posible descubrir más que leves insinuaciones (30).

Es necesario acudir en busca de la luz a textos que en una forma conceptual iluminen, en la medida de lo posible, este punto.

(29) La palabra "mores" es empleada con frecuencia en contextos bien distintos, y por tanto con significados de alguna manera diferentes. Sin embargo se observa que siempre conserva un substrato significativo que de alguna manera dice relación a la conducta. Un ejemplo típico es la obra de S. Agustín "De moribus Ecclesiae catholicae", o la definición que da Abelardo, pues sitúa, en todo caso, a "mores" en el ámbito de la virtud o del vicio, de lo bueno o de lo malo: "Mores dicimus animi vitia vel virtutes quae nos ad mala vel bona pronos efficiunt" ABELARDO, *Ethica seu Scito te ipsum*, Prol. PL 178, 634. En la misma obra, en el c. I dice: "Sunt autem animi quoque nonnulla vitia seu bona, quae a moribus sejuncta sunt; nec vitam humanam vituperio vel laude dignam efficiunt, ut habetudo animi, vel velocitas ingenii; obliviosum vel memorem esse; ignorantia vel scientia. Quae quodam omnia cum aequae reprobis ut bonis eveniant, nihil ad morum compositionem pertinent, nec turpem vel honestam efficiunt vitam. Unde bene, cum superius praemissemus: animi vitia, ad exclusionem talium subjungimus: quae ad mala opera pronos efficiunt, id est voluntatem inclinant ad aliquid, quod minime convenit fieri vel dimitti". En esta misma línea hay un texto de S. Buenaventura: "...Irradiat autem aliquid tripliciter: ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum; ut veritas rerum est indivisio entis ut esse, ut veritas vocum est aedaequatio vocis et intellectus, ut veritas morum est *rectitudo vivendi*" *Collationes in Haexameron* colt. V, 1. Hugo de S. Víctor recomienda a los monjes buscar en la Escritura "quod mores instruat ad virtutem". *De institutione novitiorum*, c. 8, PL 176, 933-4.

(30) Hugo de S. Víctor, en un contexto en el que trata del fruto de la lectura de la Sagrada Escritura, y por tanto de la alegoría y tropología, habla de la "fides" y de las "mores". En el vocabulario que emplea en el pasaje habla indistintamente de "mores", de "moralitas", "virtutes acquiri", "vitia declinare", "tramitatis rectis vivendi". HUGO DE S. VÍCTOR, *Didascalicon*, 1. 5, c. 6-7, PL 176, 790 ss.

Cabe destacar, en primer lugar, que la fórmula “fides et mores” es considerada como un compendio de lo que es necesario para la salvación. Y precisamente se insiste en que lo significado por uno y otro término exige ser guardado con fidelidad, pues una desviación significa una herejía (31).

El vocablo “mores” comprende los preceptos morales, y se sitúa en el ámbito de la Revelación, de la fe, hasta el punto de que un error en el contenido de “mores” implicaría un error en la fe (32). Al mismo tiempo se insinúa que “mores” comprende también los preceptos de la ley natural (33).

(31) “Duo enim sunt necessaria ad salutem: *via fidei* et *lux morum*. Si ergo parum deviantem a fide vocamus haereticum, et increpamus dicentes eum non esse in via, sed extra; quare et similiter recedentem in modico in *luce moralium praeceptorum non arguimus*, obijcentes ei, quod jam non sit in luce, sed tenebris; non sobrius, sed ebrius sobrietatem vitae excedens? Cum etiam fides ex quibusdam cellulis parvis locis, scilicet sacrae scripturae, et sub obscuris sit elliptica, in quarum cellularum expositione deviaetur de facili, si aliter addendo, vel minuendo, vel remittendo, quam nobis statutum est et expositum a sanctis exponerentur et interpretarentur, cur in *luce morum similiter necessaria salutis* nobisque tradita in luce et manifestatione verborum, licet nobis sine errore notabili afferre nostram expositionem, qualitercumque eam remittentem et obscurantem tenoreque suo privantem?... Ita videtur esse in *mandatis morum*, quae quidem facilia sunt, si implerentur in opere, quae etiam implere deberi, *quasi de articulis fidei est*” PEDRO CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 80, PL 205, 242-43.

(32) Mateo de Aguasparta se plantea la cuestión siguiente: “Supposito legalia iam cessasse, evangelica lege data per Christum, utrum tempore gratiae licitum sit ea cum Evangelio servare, aut observare sit mortale peccatum” y responde: “Quia noxium et perniciosum, quia claudit *mandatum in fide*, quod semper est peccatum mortale. Sicut enim contigit fidem protestari verbis, ita et factis; unde omnia sacramenta tam nova quam vetera ad protestationem fidei ordinantur” *Quaestiones de legibus*, q. 6, resp. 3. Bibliot. francis. Scholast. Medii Aevii, t. 18. Quarachi, Florencia 1959, p. 551.

(33) Abelardo responde a una dificultad que él mismo se plantea: Cristo, que había dicho “non veni salvere legem sed adimplere”, dice S. Juan que era acusado de no guardar el sábado. ¿Cómo se entiende esto? “Cum dixit: non veni solvere, el postmodum addit, sed adimplere, in moralibus scilicet praeceptis potius quam figurativis, sicut sequentia continent ex adimplitione quam supposuit... Moralia quidem praecepta sunt agenda vitae, sicut figuralia figurandae. Et moralia quidem quae naturaliter ab omnibus semper complenda fuerunt, et antequam lex scripta daretur, *mores hominum ita necessario componunt*, ut nisi impleatur quod in eis praecipitur, nemo

Como puede observarse las afirmaciones no son todo lo claras que cabría esperar. Sin embargo no hay duda de que los datos, aunque a veces imprecisos, obligan a una interpretación de "fides et mores" como expresión del contenido de la Revelación, y explicita la vertiente especulativa y práctica de la misma, pues orienta la creencia y la conducta que es necesario descubrir y aceptar para caminar hacia la salvación definitiva (34).

B) LA TEMÁTICA EN SANTO TOMÁS

Santo Tomás conoce y respeta celosamente las auténticas adquisiciones de los teólogos que le han precedido. Por eso cabe esperar que su doctrina sobre la especificidad de la moral cristiana culmine y consolide las afirmaciones de la escolástica incipiente.

a) *El concepto de Revelación como base de la moral cristiana*

Como muy bien hace notar Delhaye (35), el estudio de los argumentos que se invocan contra la existencia de una moral cristiana específica, demuestra que muy frecuen-

unquam salvari meruit" ABELARDO, *Sermones et opuscula ascetica*, PL 178, 703. Incluso se observa que los preceptos de ley natural han sido recogidos en la Revelación para que nadie pudiese acogerse al principio de la ignorancia: "affixit itaque ipsis naturae visceribus legem quam naturalem appellamus quae lactae eodem cum natura aleretur, et eisdem coaugmentaretur profectibus. Primo deinde peccato hac praeavericata tam ibi non est, nec praeavericator; ne forte penitus extingueretur, in subsidium suposuit aliam legem quae Moisi appellatur, quia per ipsum facta est lex, et legales observantias, plures tanquam fetus multiplices de ventri naturali excluxit; ut quod juri naturali latebat, scriptis tabulis in lucem prodiret et privilegio ignorantiae deinceps nemo excusaret, cum incultos lapides prospiciens praecepta morum et honestae vitae adiscere posset" PEDRO CELLENSE, *Sermones*, *Serm.* 95, PL 202, 924 C-D.

(34) Dos textos de Pedro Lombardo aluden sin duda a esta realidad: "*Lex fidei opera mandat, et credendo impetrat ut fiant*", *In Epist. ad Rom.*, PL 191, 1364B. "*Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat; et tantum operatur quantum credit, et amat, et sperat*". *Sentent.* 1. 3, dist. 25.

(35) A. c., p. 238-329.

temente implican la negación del concepto tradicional de Revelación que la teología ha afirmado durante siglos y el Magisterio ha sancionado con su autoridad.

Sin duda Santo Tomás constituye un eslabón importante en la sistematización teológica de la doctrina sobre la Revelación sobrenatural, y sus afirmaciones en este contexto doctrinal iluminan la temática que nos ocupa.

Al comienzo de la *Summa* establece lo que considera obviamente como el punto de apoyo de la teología y de la fe cristiana: el hecho fundamental de la Revelación. Dos características pone de relieve como esenciales al concepto de Revelación: es fruto del libérrimo amor de Dios y está orientada a la salvación del hombre. Esta última es especialmente destacable, pues Revelación sobrenatural y salvación del hombre están íntimamente relacionadas. Dios decide en un decreto eterno salvar al hombre y revelarse a sí mismo y sus designios salvadores. La Revelación sobrenatural viene exigida por el designio divino salvador. Pues la salvación del hombre es Dios mismo, es decir un objeto que supera de una forma absoluta sus fuerzas, y esto implica la necesidad de que Dios se revele a sí mismo, se dé a conocer para manifestar al hombre el fin a que está destinado y los medios para conseguirlo (36).

Establece así Santo Tomás la necesidad absoluta de la Revelación, en la hipótesis o en el supuesto de la ordenación del hombre a un fin sobrenatural, ya que su objeto excede las posibilidades de la razón humana. Jamás el hombre hubiese podido alcanzar el conocimiento del designio divino salvador y de los misterios que encierra, si la Revelación sobrenatural no los hubiera manifestado. Es una

(36) "Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt" I, q. 1, a. 1.

afirmación constante de la teología que el Magisterio ha proclamado solemnemente (37).

Pero el objeto de la Revelación sobrenatural no sólo está constituido por verdades que superan las posibilidades de la razón humana. Dios nos ha revelado verdades que de suyo son asequibles al hombre, verdades que la inteligencia humana puede alcanzar por sus propias fuerzas. Y en este caso habla Santo Tomás de la Revelación como moralmente necesaria. Estas verdades, cuyo conocimiento Dios ha querido garantizar con la Revelación, son de orden natural y conciernen a Dios y a nuestras relaciones con El.

Enumera después los inconvenientes que se seguirían en el caso de que el conocimiento de estas verdades dependiese únicamente de la búsqueda de la razón humana. En primer lugar muy pocas personas llegarían al conocimiento de las mismas, bien debido a la carencia de vigor intelectual, bien por su absorción en las tareas de la vida, incluso por la pereza de espíritu. Incluso los que lo consiguiesen lo harían a través de largos y penosos estudios y razonamientos, mientras que otros, la mayoría, estarían condenados a quedarse en la ignorancia. De todas formas una búsqueda tan laboriosa siempre estaría expuesta a muchas dudas, errores y desviaciones en la demostración (38).

(37) Conc. Vaticano I, Const. *Dei Filius*, Dz 3005; Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, n. 6.

(38) "Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admitione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione, pendet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius perveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigatur, sacram doctrinam per revelationem haberi" *Ibidem*. Cfr. *Contra Gentes*, 1. I, c. 4. Es la doctrina que luego hace suya el Vaticano I. Los comentaristas aceptan sustancialmente la doctrina del maestro y discrepan a veces en pequeños matices. Cayetano al afirmar que el pecado afectó especialmente al entendimiento práctico, destaca la dificultad del hombre para conocer por sus propias fuerzas las verdades naturales de orden práctico, cfr. *In I-II*, q. 109, a. 1. Billuart afirma una dificultad similar en las verdades especulativas y prácticas, cfr. *De gratia*, diss. III, a. 2.

Puesto que se trata nada más y nada menos que de la salvación de los hombres, se comprende que la divina providencia proveyó pues saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que todos consigan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda o error (39). Por tanto Santo Tomás considera la Revelación como una acción del Dios salvador, que libre y generosamente, manifiesta al hombre todas las verdades necesarias y útiles para la obtención de su fin sobrenatural.

Hay un punto en el que es preciso insistir, pues configura la doctrina del Aquinatense en otros temas importantes: la consideración de la Revelación en función de la salvación, de la realización del fin del hombre, que por pura gracia divina, es sobrenatural y excede la humana naturaleza en todas sus dimensiones y posibilidades.

Quizás nada más oportuno y eficaz para reflexionar sobre el alcance doctrinal de las afirmaciones de Santo Tomás, que acudir al Concilio Vaticano I, ya que se ocupó ampliamente en la Constitución "Dei Filius" de esta temática. Aconseja esto el comprobar que en la elaboración del texto conciliar se alude expresamente al Doctor Común como base de la doctrina (40). El Concilio se propuso en este tema afirmar la verdadera doctrina sobre la Revelación con ocasión de diversos errores. Concretamente nos interesa ahora destacar sus afirmaciones frente al Racionalismo. En los trabajos conciliares se denuncia el error racionalista que no admite en la línea del "verum" otra verdad que la conseguida por la razón humana, y no reconoce en la línea del "bonum" ningún bien que la naturaleza humana no deduzca de sus propios principios (41).

(39) "Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore" *Contra Gentes*, 1, I, c. 4.

(40) Mansi, 50, 82, not. 1.

(41) "Rationalismo supremum tantummodo ac generale commotatur principium duplex, in ordine nimirum cognitionis et in ordine rerum; quod nullum *verum* agnoscit, nisi quatenus ratio humana ex sese illud intelligat, et nullum admitit *bonum* pro hominibus praeter illa, ad quae humana natura ex suis propriis principiis sese explicet

Contra esta pretendida independencia, el concilio se propuso afirmar que la razón humana no se basta a sí misma en la consecución de todo el "verum" y de todo el "bonum". La elevación a un fin sobrenatural es un hecho transcendental y gratuito que afecta a todo el hombre, y arguye y explica la necesidad de la Revelación sobrenatural. Es obligado admitir que en un estado hipotético de naturaleza pura, la razón humana podría aprehender el "verum" y el "bonum" de una forma adecuada a la exigencia de su fin natural, y ser por tanto en este cometido suficiente y eficaz. Pero el hombre ha sido colocado en una dinámica nueva, llamado a un fin sobrenatural, que supera y desborda las posibilidades de la razón humana tanto en la línea del "verum" como del "bonum". Precisamente la Revelación permite que el hombre, la "ratio humana", sintonice con las exigencias del fin sobrenatural (42). El hombre sigue siendo un ser inteligente, que es sensible a la verdad, más aún, que necesita de ella para tender al fin de una forma adecuada a la peculiaridad de su naturaleza. Pero la "verdad", el "verum", ha sido ampliada, enriquecida substancialmente en sus contenidos, de forma que desborda la capacidad de la razón humana, ya que no puede acceder a ella por el específico camino del raciocinio o del discurso. Por eso la aceptación de esa "verdad" no estará garantizada por la certeza racional, sino por la certeza de la fe (43).

En relación con el "bonum" la razón humana se halla en idénticas circunstancias. Por la elevación al fin sobrenatural lo bueno para el hombre no está sólo en la explicitación y adecuación de los principios de la naturaleza humana, descubiertos por la razón. No es la naturaleza la única fuente de todo bien, no es suficiente, ni como prin-

atque continuis profectibus sese perficiat. Ponit ergo rationem humanam unicam normam *omnis veri* cognoscendi, et naturam unicum fontem *omnis boni* assequendi". *Adnotationes in schemate contra errores ex rationalismo derivatis*, Mansi, 50, 78A.

(42) "Voluit tamen ipse pro sua infinita bonitate, sapientia et misericordia ad aeternam hominum salutem se ipsum investigabilesque divitias suas... revelare manifestatione alia supernaturali, quae nobis fit per verbum Dei... per auctoritatem Dei ad credendum". *Ibid.* Mansi, 50, 61D.

(43) Dz 3008.

cipio constitutivo, ni como principio cognoscitivo. Sería en principio, suficiente en orden a la consecución de su fin natural, pero no en relación con el fin sobrenatural.

Está abordando el Concilio un punto clave planteado en teología bajo la fórmula de relaciones entre natural y sobrenatural. Accede a él partiendo de la cuestión ante comentada: validez y posibilidades tanto de la razón como de la naturaleza humana "in ordine nimirum cognitionis et rerum", es decir, "in verum cognoscendum et in bonum assequendum". La "ratio" y la "natura" no adécuan el "verum" y el "bonum". Hay una realidad, fruto de la "infinita bonitate, sapientia et misericordia Dei", la elevación de todo el hombre a un fin sobrenatural. Una realidad que no aniquila nada, sino que supera y trasciende sus posibilidades naturales. La "ratio" y la "natura" sufren una modificación en relación con el "verum" y el "bonum" que se concreta en *validez e insuficiencia*. Incluso hay una variante en su relación mutua. La razón humana, al buscar lo que ahora sólo es una parte, válida, "bonum" en las tendencias o exigencias de la naturaleza, para lo cual en principio tiene fuerzas, sabe gozar de una luz nueva, la Revelación, que hace que la "suficiencia" se convierta en "eficacia" (44).

Efectivamente en este planteamiento doctrinal se comprende que Santo Tomás afirme con toda fuerza la necesidad de la ley divina (45). No es suficiente la ley natural ni

(44) Me parecen, por tanto, inaceptables los planteamientos que pretenden apoyar la moral solamente en el hombre, aunque, como hace Fuchs, traten de salvaguardar lo específicamente cristiano en el plano de lo trascendental. Se expresa así Fuchs: "C'est donc dans l'homme qu'il faut trouver le comportement qui lui convient comme à un être obligé à l'absolu, aligné sur l'être-avec-les-autres et qui doit assumer la responsabilité de la réalité humaine-mondaine, de telle sorte que tout son agir soit conforme à l'essence et surtout à la dignité personnelle de l'être-homme. En se comportant de la sorte, il fait la volonté de Dieu. Telle est la volonté de Dieu: que l'homme lui-même se fasse le "projet" d'un comportement authentiquement humain, qu'il prenne en main la réalité de l'homme et de son monde pour en faire ce qui est humainement le mieux, qu'il s'amène lui-même et l'humanité à una histoire et un avenir de haut niveau et authentiquement humains", o. c., p. 16.

(45) "Necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam (homo) ad suum finem lege divinitus data" I-II, q. 91, a. 4.

la ley humana. El hombre ha sido elevado a un fin sobrenatural y para conseguirlo necesita que Dios le señale el camino exacto. Pero bien entendido. Esta gratuita ayuda que Dios proporciona al hombre no tiene sólo una finalidad y una virtualidad noética, no sólo le ayuda a conocer el bien que es adecuación con la bondad de su naturaleza (46). Esto también, pero no sólo esto. Lo específico de la ley divina consiste en posibilitar al hombre una *participación* nueva en el “bonum” la cual desborda las exigencias de la naturaleza. Es una participación sobrenatural, en consonancia con la participación entitativa en la vida divina por la gracia y paralela a la participación en el “verum” por la fe que ilumina el entendimiento. Así pues, la ley divina ofrece y posibilita al hombre una participación en la bondad que supera las genuinas exigencias de la naturaleza humana, y que le sitúa en el camino adecuado al fin sobrenatural al que Dios le ha destinado. Ciertamente que esto arguye en primer lugar una peculiaridad de la moral cristiana en el plano transcendental. Sin embargo lleva consigo, implica de inmediato, una traducción en el plano categorial que tiene un alcance que le es completamente peculiar. Así se explica que el Señor pudiera formular el precepto de la caridad, del amor fraterno, con una exigencia que tiene características singulares. La medida del amor al prójimo y la aptitud ante él viene dada en el amor de Cristo a los hombres: amaos como yo os he amado. El hombre que participa en la vida divina por la gracia, está llamado y capacitado a participar de la bondad del actuar divino de una forma nueva y peculiar. Por eso puede afirmar Santo Tomás que lo fundamental en la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo (47). Pero teniendo en cuenta que esto lleva consigo —operari sequitur esse— un nuevo modo de ac-

(46) “Quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae”, Ibidem.

(47) “Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur christifidelibus”, I-II, q. 106, a. 1.

tuar, cuya concreción también es objeto de la ley nueva (48). Un nuevo modo de actuar que no se regula, afirma Santo Tomás, solamente por los postulados de la ley natural, por las normas de suyo asequibles a la razón humana, sino también por normas que están fuera del ámbito de búsqueda de la razón humana (49). El paralelismo con lo que ocurre en el ámbito de la Revelación en su aspecto, digamos teórico, es perfecto. Pues al igual que la Revelación viene en ayuda de la razón para asegurar el conocimiento de verdades que le son de suyo asequibles, así la ley divina garantiza el conocimiento de las normas de conducta derivadas de la ley natural. Pero a su vez, así como el objeto específico de la Revelación son las verdades que superan la posibilidad de la razón humana, del mismo modo lo específico de la ley divina, en base al fin sobrenatural del hombre, es dirigir una actividad que es esencialmente divina por participación, situándose de esta forma en un ámbito que supera de modo absoluto las posibilidades de la razón (50).

(48) "Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda", *Ibidem*.

(49) "Legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in hiis ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contigit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. *Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse Trinum, sed etiam ea quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse Unum, ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis*" I-II, q. 99, a. 2 ad 2um.

(50) "Praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oppor- teret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data..." I-II, q. 91, a. 4.

b) *La Fe. Su carácter especulativo y práctico*

El problema en torno al hábito y al sujeto psíquico de la fe interesó vivamente a los teólogos de la primera Escolástica. Surgieron varias sentencias. A la hora de concretar la facultad en que reside la fe los teólogos se proponían evitar dos extremos igualmente peligrosos: el intelectualismo y el voluntarismo, que tomados en un sentido absoluto eran inaceptables. Necesariamente había que buscar una vía media que en los teólogos anteriores a Santo Tomás, revestía diversos matices. La línea seguida tiene un denominador común de tipo voluntarista, y es defendida por Hugo de S. Víctor, que enseña que la fe reside en las dos potencias, entendimiento y voluntad "ex aequo", y por S. Buenaventura, que siguiendo a Alejandro de Ales, sostiene que reside en el libre albedrío que engloba las dos facultades. Dentro de esta misma línea, con un matiz distinto, S. Alberto Magno defiende que el sujeto de la fe es el afecto o voluntad de un modo primario, y secundariamente el entendimiento.

Santo Tomás rechaza estas sentencias y armonizando la parte de verdad que contienen, sienta la tesis que será aceptada por la teología católica posterior (51). La solución del Aquinatense se formula en los siguientes términos: para la perfección del acto de la fe se requiere algún hábito infuso tanto en el entendimiento como en la voluntad. Pero el hábito de la fe reside formal y esencialmente en el entendimiento (52). Santo Tomás ve la necesidad de matizar esta afirmación fundamental. De lo contrario existiría el peligro de caer en un intelectualismo exagerado. Por eso advierte que la fe reside primaria y principalmente en el entendimiento especulativo, y secundariamente, si bien de modo también *esencial*, en el entendimiento práctico (53).

(51) De la importancia de esta solución da idea el que los errores en la fe incluyen este punto, cuando no parten de él. Así el Protestantismo y el Modernismo que caen en un voluntarismo absoluto.

(52) II-II, q. 4, a. 2. La formulación está tomada de T. URDANOZ, *Summa theologiae*, t. VII, BAC, Madrid 1959, p. 218.

(53) El entendimiento especulativo y el práctico no son dos facultades, sino dos funciones de una misma facultad intelectual, I, q. 79,



Esto responde a la estructura fundamental de la fe, pues aunque es un conocimiento esencialmente especulativo, sin embargo, de un modo también esencial aunque secundario, por *extensión* o *consecuencia*, es práctica a efectivo. La “veritas prima”, objeto de la fe (54), es el fin de todos nuestros deseos y acciones (55), el fin último por el que obramos (56), lo cual implica que la fe también se extiende a la operación. En este sentido el Aquinatense rectifica, o al menos matiza, su propia postura mantenida en obras anteriores, y que probablemente considera de alguna forma avocada a un intelectualismo exagerado (57). Por eso insiste una y otra vez en que la fe es primaria y esencialmente de orden especulativo, pero subrayando a su vez que le es *esencial* a la fe, aunque de modo secundario, su carácter práctico (58). Luego, cuando trata de los dones de entendimiento

a. 11 c; *De Anima*, III, Lect. XV. Santo Tomás establece la diferencia entre ambos. Lo que es aprehendido por el entendimiento puede estar ordenado a la operación o no. El especulativo no ordena lo que aprehende a la operación, sino a la sola consideración de la verdad. En cambio el entendimiento práctico lo que aprehende lo ordena a la operación. Cfr. *In Sent.* 3, d. 23, q. 2, a. 3. Los comentaristas tomistas han seguido fielmente al maestro en este punto. Báñez tradujo la terminología del Maestro “primaria y secundariamente” a las fórmulas “per se primo” y “per se secundo”, que quizá son más expresivas del pensamiento tomista, D. BÁÑEZ, *De fide, spe et charitate in II-II*, 9. 4, a. 2.

(54) *II-II*, q. 1, a. 1.

(55) *II-II*, q. 4, a. 2 ad 3um.

(56) *II-II*, q. 9, a. 3.

(57) Efectivamente en el *De veritate* había defendido que la fe es solamente *ocasión remota* de operación: “Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo: quamvis sit ut *ocasio remota* aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione”, *De Verit.*, q. 14, a. 4.

(58) A los textos citados se pueden añadir: “Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent” *II-II*, q. 8, a. 3; “fides non pertinet tantum ad vitam contemplativam; immo est principium et activae et contemplativae, inquantum ostendit finem utriusque” *In Sent.*, d. 23, q. 2, a. 5 ad 6 um. Es éste un punto importante en el que insisten los comentaristas de Santo Tomás. Baste aducir algunos ejemplos. G. VALENCIA: “(fides) eadem sit habitus eminenter practicus et speculativus. Nam quatenus veritatibus pure speculativis assentitur, ut Deum esse trinum et unum, est habitus speculativus; practicus autem, quatenus etiam de practicis iudicat, ut hoc aut illum

y ciencia (59), de nuevo insiste en la misma doctrina, que aplica a todos los hábitos de conocimiento sobrenatural, como la visión beatífica y la teología. Todos ellos son primariamente especulativos y secundaria y esencialmente prácticos.

Si la fe cómo hábito tiene el doble aspecto esencial de ser especulativa y práctica, lo mismo hay que afirmar que su objeto. Ciertamente que la "veritas prima" es en primer lugar objeto de contemplación especulativa, pero al mismo tiempo es por esencia, "el fin último por el que obramos". Por tanto debe, a su vez, dirigir la actividad humana. El objeto de la fe no es sólo algo que se ha de "creer", sino también una norma de comportamiento a la que se han de ajustar las acciones humanas. Uno y otro aspecto integran esencialmente el contenido de la fe.

A idénticas conclusiones nos conduce Santo Tomás al elaborar la doctrina sobre la herejía en perfecta consonancia con las afirmaciones sobre el hábito y el objeto de la fe (60). La herejía pertenece a la especie de la infidelidad. El hereje pretende aceptar lo que constituye el objeto primario de la fe: Cristo. Pero ocurre que el creyente asiente a las palabras de alguien, lo cual constituye el objeto secundario de la fe. Quien profesa la fe cristiana rectamente presta asentimiento a Cristo y a todo lo que pertenece a su doctrina. Por eso hay dos modos de apartarse de la verdadera fe cristiana. El primero y más radical consiste en no creer en Cristo, lo cual constituye la infidelidad de los paganos y de los judíos. El segundo modo es el propio de los herejes y consiste en aceptar a Cristo, pero rechazando las verdades transmitidas por Él, y profesando a cambio las

esse faciendum" *Commentariorum theologicorum tomus tertius. De fide et ei annexis*, Lugduni 1609, disp. I, q. 4, 2; "Fides attingit primam veritatem speculabilem, et primam regulam operandi, nempe Deum summum verum, et ultimum finem. Esse autem primario, et principaliter speculativam, liquet ex ejus actu... Sed quia inde excitatur amor boni cogniti, indeque capimus regulas recti operandi, ad quod fides, quantum est de se inclinatur; propterea est etiam practica, licet ex consequenti et minus principaliter". SALMANTICENSIS, *De fide*, q. 4, a. 5.

(59) II-II, q. 8, a. 3 y q. 9, a. 3.

(60) II-II, q. 11, a. 1.

que la mente propia sugiere. Es la desviación de los que creen en Cristo pero corrompen sus dogmas. La característica peculiar de la herejía estriba en implicar siempre una corrupción de la fe cristiana (61). Por eso solamente se debe considerar hereje a quien sostiene una opinión falsa sobre aquellas cosas que pertenecen a la fe. Ahora bien la pertenencia a la fe admite un doble grado; hay unas verdades que le pertenecen de modo directo y principal, como son los artículos de la fe; otras de forma indirecta y secundaria, ya que de su negación se seguiría la corrupción de los artículos de la misma (62).

Santo Tomás, pues, partiendo de la definición de herejía como un error "*circa ea quae ad fidem pertinent*", advierte que la pertinencia a la fe admite en doble grado. Es una afirmación constante para indicar que es hereje quien niega alguno de los artículos de la fe y también quien niega alguna de las verdades, que sin tener esta categoría, pertenecen al contenido de la Revelación, a lo que Cristo nos ha transmitido. Pero Santo Tomás aún concreta más al exponer en diversos lugares de su obra la doctrina sobre la herejía. No olvida el Aquinatense la doble vertiente de la fe, a la vez especulativa y práctica, y que, expresa con frecuencia en los términos "*credenda et agenda*". Así pues, la herejía es un error en la fe, pero un error sobre cualquiera de estos dos aspectos. Es hereje quien niega la fe en su vertiente de contenido especulativo, y también es hereje quien niega la fe en su vertiente práctica. Santo To-

(61) "*De haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianae... solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, uno modo directe et principaliter sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario... Et circa utraque potest esse haeresis eo modo quo est fides*", II-II, q. 11, a. 2.

(62) Conviene advertir que estas verdades, que sólo de un modo indirecto y secundario pertenecen a la fe, en modo alguno se pueden identificar con las conclusiones teológicas, pues éstas son verdades deducidas de una premisa de fe y otra de orden natural. Según la doctrina de Santo Tomás la negación de una conclusión teológica constituiría un "error en la fe", pero no una herejía. La razón es bien clara, ya que llama herejía a la negación de las verdades "*quae sunt vere a Christo tradita*", lo cual no puede predicarse de las conclusiones teológicas.

más lo expresa con toda claridad y afirma que tan hereje es el que dice que la fornicación no es pecado como el que sostiene que Dios no es uno y trino (63).

Por tanto, manteniendo siempre la afirmación básica de que la herejía es un error en la fe, se preocupa de explicar que la herejía atenta contra la fe en su doble vertiente: especulativa y práctica. Con frecuencia expresa esta doctrina a base de ejemplos concretos. Así, al lado de las afirmaciones que indican cómo la herejía implica un error en la fe en cuanto que es "credenda", abundan los ejemplos de verdades que pertenecen a la fe en su dominio práctico, en cuanto que es "facienda", y cuya negación constituye al igual una herejía (64).

c) *El binomio "fides et mores"*

No hay duda de que Santo Tomás asienta en profundidad las bases doctrinales sobre las que se apoya la afirmación de la especificidad de la moral cristiana. Cabe, pues, preguntar cómo se traduce esta convicción en el vocabulario teológico que emplea.

Son variados los giros terminológicos utilizados por el Aquinatense y que sin duda apuntan o expresan con mayor o menor claridad que la Revelación y la fe cristiana tienen como una doble e inseparable vertiente: la fe y la moral, la creencia y la conducta (65).

(63) "Si aliquis diceret Deum non esse trinum et unum, et fornicationem non esse peccatum, est haereticus" *Ad Titum*, 3, 10, n.º 102. Santo Tomás insiste en esta doctrina en otros lugares: Cfr. *II-II*, q. 162, a. 4 ad 1um; *De Malo*, 8, 4 ad 1um.

(64) Algunos ejemplos. Es herético negar que la fornicación es pecado, *De Malo*, 8, 4, ad 1um; afirmar que todo juramento es pecado, *Quodl.* 3, 26c; sostener que todo acto matrimonial es pecaminoso, *In Sent.* 4, d. 26, q. 1, 3c; defender la no obligatoriedad del voto y del juramento, *Quodl.* 3, q. 5 2c.

(65) Comentando las palabras de S. Pablo en I Tim 4, 6: "...enutritus verbis fidei et bonae doctrinae" dice: "Hoc verbum fidei instrui primo *circa credenda*, et sic dicit enutritus *verbis fidei*; secundo *circa agenda*, et sic subiungit et bonae doctrinae. Vel fidei verbum, quod et simplicis habent, et bonae doctrinae, quam spirituales magistri" *I ad Tim* 4, 6, n.º 151. Asimismo con ocasión de I Cor. 1, 10 "...sitis autem perfecti in eadem sensu et in eadem sententia" comenta: "In

Merece especial atención el empleo del binomio “fides et mores”. Es natural que utilice con frecuencia esta fórmula que, como veíamos anteriormente, es conocida y aceptada por los teólogos medievales anteriores al siglo XIII. Hace uso de ella en contextos doctrinales bien diversos. Quizá es de destacar el frecuente empleo del binomio en los comentarios bíblicos, especialmente en los que hace a las epístolas paulinas (66). Sin embargo no encontramos afirmaciones explícitas que declaren el contenido concreto y alcance significativo de “fides et mores”. No obstante es posible descubrir en este contexto algunas insinuaciones que vale la pena subrayar.

Con ocasión del texto de Tit 3,10: “haereticum hominem devita”, expone el concepto de herejía —“error circa fidem”— pero haciendo una explicitación del término “fides” en el binomio “fides et mores” (67). Entiende Santo Tomás

eodem sensu, scilicet quo iudicatur de agendis, et “in eadem Sententia” qua iudicatur de agnoscendis” *I ad Cor*, n.º 24. En *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 dice que la Escritura tiene como finalidad concreta “recte credendum et recte operandum”. En la dedicatoria de la Catena Aurea sobre S. Mateo al papa Urbano IV dice Santo Tomás: “In Evangelio praecipue forma fidei catholica traditur et totius vitae regula christianae”. Describe el contenido de la Revelación diciendo: “Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vitam aeternam”, *II-II*, q. 1, a. 8.

(66) Con ocasión del texto de Efesios: “Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores”, *Ef*, 4, 11, comenta: “Quantum vero ad curam ecclesiae, subdit alios autem pastores, curam scilicet Dominici gregis habentes. Et sub eodem addit “et doctores”, ad ostendendum quod proprium officium pastorum ecclesiae est *docere ea quae pertinent ad fidem et bonos mores*. Dispensare autem temporalia non pertinet ad episcopos, qui sunt apostolorum sucesores, sed magis ad diaconos” *Ad Ephes.*, 4, 11, n.º 212. Las palabras de *I Tim* 2, 7: “doctor Gentium in fide et veritate” los comenta así: “Docere in fide et veritate, quia debet *docere fidem et mores*” *I ad Tim* 2, 7, n.º 69. De igual modo el texto de *II Tim* 4, 2: “argue... in omni patientia et doctrina”, pues dice: “...et doctrina, scilicet de his quae *ad fidem, et in his quae ad mores*... instituens autem aliquem, specialiter potest eum instituere vel *de pertinentibus ad fidem*... vel *de pertinentibus a la epístola a Tito* aparece varias veces: “Documenta *fidei et morum*” *Ad Tit* 3, 8, n.º 97: “quae spectant *ad instructionem fidei et eruditionem morum*” *Ad Tti* 3, 9, n.º 99; “nec ac *instructionem morum, nec fidei*” *Ad Tit* 3, 9, n.º 100.

(67) “Circa finem vitae humanae vel circa id quod *ad fidem pertinet et bonos mores*”. *Ad Titum* 3, 10, n.º 102. ...Et sic si aliquis dice-

que la fórmula alude a dos aspectos complementarios de una realidad que los engloba. Explicita la vertiente especulativa y la vertiente práctica de la Revelación, de la fe cristiana, y connota que ambas le son igualmente esenciales. Más aún, si el error que atañe a uno u otro aspecto es una herejía, implícitamente está afirmando que ambos han sido “vere a Christo tradita”, ya que este origen divino es un elemento esencial en el concepto de herejía.

En íntima conexión con esta doctrina, se plantea Santo Tomás una cuestión de interés práctico y muy concreto: si están libres de pecado los que oyendo las sentencias contrarias de varios maestros de teología, siguen opiniones falsas (68). La respuesta le da ocasión para hacer una precisión importante. Si las diversas opiniones de los doctores no pertenecen “ad fidem et bonos mores” se puede libremente seguir cualquier opinión sin peligro. Pero si se trata de cosas que pertenecen “ad fidem et bonos mores”, no hay excusa si se sigue la opinión errónea (59). No son cues-

ret Deum non esse trinum vel unum, et fornicationem non esse peccatum, est haereticus” *Ibidem*. Cfr. *Quaest. disp. De malo*, q. 8, 4 ad 1um; II-II, q. 162, a. 4, ad 1um. En la misma línea de precisión trata Santo Tomás el tema en *Quodl. X*, q. 7, a. 2. A la pregunta de si ha de recibir a los herejes que vuelven a la Iglesia, dice: “...Et ideo quandiu in hac vita vivitur, cui libet relinquere locus poenitentiae, et quilibet, quantumcunque delinqueret *vel in fide in moribus*, est a Ecclesia recipiendus ad poenitentiam”. Conviene advertir que Santo Tomás conoce y acepta la distinción tradicional entre “fides quod” y “fides qua”: “Fides quandoque sumitur pro ipsa re credita, secundum illud: Haec est fides catholica..., id est, ista debent credi. Quandoque vero sumitur pro habitu fidei, quo creditur in corde. Et de utroque hoc potest dici. De primo, ut sit sensus una est fides, id est, idem *iubemini credere et eodem modo operari*, quia unum et idem est quod creditur a cunctis fidelibus, unde universalis seu catholica dicitur. Alio modo una est fides, id est unus habitus fidei quo creditur; una, inquam, non numero, sed specie, quia idem debet esse in corde omnium...” *Ad Ephes*, n.º 199. Una afirmación similar hace en II-II, q. 4, a. 6: “Si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, differens numero in diversis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur”.

(68) “Utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum” *Quodl. III*, q. 4, a. 2.

(69) “Dicendum, quod diversae opiniones doctorum sacrae Scripturae, si quidem non pertineant ad *fidem et bonos mores*, absque pe-

tiones opinables, y la opinión de un maestro en teología, no pasa de ser una opinión humana, que no es lícito seguir en conciencia, no excusando ni siquiera en este caso la ignorancia.

Con el binomio "fides et mores" se indica, pues, el conjunto de la doctrina cristiana que es inviolable, que hay que cuidar y conservar a toda costa, y en el que un error es una herejía. Es algo que compendia el mensaje revelado que nos ha sido dado y que la Iglesia tiene el encargo de custodiar y transmitir, pues, por ser una verdad necesaria para la salvación, tiene un origen divino (70).

CONCLUSIÓN

La especificidad de la moral cristiana es una doctrina constantemente sostenida por Santo Tomás, aunque sólo sea de manera indirecta. Esta doctrina subyace a sus afirmaciones sobre el concepto de Revelación y de fe, y se traduce en un vocabulario que expresa la convicción profunda de una doble, esencial e inseparable vertiente en los contenidos revelados: la fe y la moral, que se expresa, sobre todo, en el binomio "fides et mores". No es original Santo Tomás en este punto. Se limita a profundizar en la doctrina aceptada con unanimidad por la teología anterior.

No se puede hacer un planteamiento de la especificidad de la moral cristiana en unos términos que avoquen a falsas alternativas. Pues la afirmación de la peculiaridad de la moral cristiana significa que no se puede limitar a una moral puramente humana, pero esto no implica que entre moral cristiana y moral humana haya una contradicción, sino que la moral cristiana *asume* y *trasciende* los valores morales genuinamente humanos.

riculo auditores utramque opinionem sequi possunt... in hiis vero quae pertinent *ad fidem et bonos mores*, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicuius magistri; in talibus enim ignorantia non excusat" *Ibidem*.

(70) Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis: scilicet de *credendis et agendis*" *I-II*, q. 106, a. 4.

—Porque los *asume*, la ley natural conserva en la moral cristiana todo su valor y toda su fuerza. Más aún, puesto que la Revelación también proyecta su luz sobre contenidos específicos de la misma, el cristiano dispone de unos medios extraordinarios para descubrir sus genuinas exigencias. De esta forma se garantiza el conocimiento adecuado de los postulados morales de orden natural que por designio divino conducen y comprometen la salvación. No es cierto por tanto, que para la determinación del comportamiento concreto, para descubrir las directrices precisas emanadas de la ley natural, el cristiano y el no cristiano se encuentren con las mismas posibilidades. Pues el cristiano sabe que en esta tarea cuenta con una nueva luz proveniente de la Revelación que se transmite en la Iglesia y se proyecta en el Magisterio con la garantía de la asistencia divina.

—Pero la moral cristiana a su vez *trasciende* los valores morales de autenticidad humana deducidos de la ley natural. Es una consecuencia obligada de la elevación del hombre a un orden sobrenatural. Elevado gratuitamente a una participación entitativa de la naturaleza divina por la gracia, es a su vez elevado a una participación paralela en el actuar divino posibilitado por la infusión de las virtudes teologales que integran el organismo sobrenatural.

Esto en el orden concreto significa que existen valores morales —también en el plano de lo categorial— a los que no se puede llegar por deducción lógica a partir de los principios de la ley natural. En cambio no arguye que estén en contradicción con estos principios, sino que los trascienden.

Ocurre en este campo algo similar o paralelo —quizá idéntico— a lo que sucede con los misterios de la fe en relación con la verdad que alcanza y adecua el entendimiento humano. Los misterios superan y trascienden las posibilidades de la razón humana, e incluso después de ser revelados ésta no puede abarcarlos. Pero en modo alguno implican una contradicción o una repugnancia para la razón humana, pues comportan y realizan en grado sumo lo que constituye el objeto mismo de la razón humana: la verdad. El hombre participa de la verdad con la luz de su razón,

pero ahora por la fe en los misterios participa de un modo nuevo y superior. Pues bien, pienso que existe un paralelismo en lo relativo a los valores morales. La ley natural permite al hombre un modo de participación en la bondad divina. Pero elevado a un orden sobrenatural es invitado a participar de una forma nueva y superior de esa bondad, lo cual no implica una contradicción, sino una superación, un modo nuevo y trascendente acorde con su nueva condición. Y esto implica, insisto, que la moral cristiana, como única expresión auténtica y genuina de las exigencias morales que comporta la situación real del hombre (orden sobrenatural), es sensible a unos valores que desbordan y trascienden las más auténticas deducciones de la ley natural.

Por otra parte, de la misma manera que la revelación de los misterios no indica por parte de Dios ningún tipo de despotismo o desprecio de la razón humana, así tampoco la participación superior en el actuar divino posibilitada por la ley nueva, no lleva consigo en modo alguno una minusvaloración de los valores morales auténticamente humanos.

La especificidad de la moral cristiana no destruye o aniquila nada valioso propio del hombre, sino que le engrandece y le permite trascender sus posibilidades naturales.

Es una convicción íntima en la vida de la Iglesia. El Magisterio lo expresa constantemente. Quizá alude a esta realidad aquel texto de la "Lumen Gentium": "Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. El Apóstol les amonesta a vivir "como conviene a los santos" (Ef. 5, 3) y que "como elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia (Col. 3, 12) y produzcan los frutos del espíritu para la santificación (cf. Gal. 5, 22; Rom. 6, 22)". (LG 40).

DE SPECIFICE CHRISTIANAE MORALIS EXISTENTIA (Summarium)

Christianae moralis species propria doctrina est a Sancto Thoma constanter defensa. Eius affirmationibus de notione Revelationis ac fidei subest et in vocabula transfertur quae profundam persuasionem exprimunt de duplici essentiali ac inseparabili in revelatis parte, praesertim nuncupata binomio "fides et mores". Nec novus quidem Aquinatis hac de re, se constinens expenso doctrinae a praecurrenti theologia unanimiter acceptae. Ipse vero claritate firmat bases quibus innititur christiana de re morali species propria:

—*Christiana moralis omnes assumit virtutes morales authentice humanas de lege naturali deductas easque in peculiarissimis earum efflagitationibus confirmat. Pro opere complendo lumine a Revelatione dato potitur quod adaequatam profert intelligentiam non solum "mysteriorum", sed etiam veritatem suapte natura humanae rationi patentium, legis scilicet naturalis. Hac de re etiam animadvertendum est Ecclesiae Magisterii momentum.*

—*Simul autem moralis christiana virtutibus praecellit moralibus authenticae humanae a lege naturali deductis. Necessario sequitur ex elevatione hominis in finem supernaturalem. Divinae naturae entitativae participationi propter gratiam participatio divinae operationis similiter respondet possibilis facta propter infussionem virtutum theologarum.*

Sic christianae moralis species propria nec destruit nec evertit praestiosum quid ac proprium hominis, sed eum magnificat et ei permittit superare eius naturales facultates.